47e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 37 11 SEPTEMBRE 1930

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique ad instar participantium
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Chronique de Théologie

§ II. — Etudes de théologie positive

SOMMAIRE. — I. F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, t. I et II. — II. L. BAYARD, *Tertullien et S. Cyprien*. — III. G.-G. LAPEYRE, *S. Fulgence de Ruspe ; Vie de S. Fulgence*, par le diacre Ferrand. — IV. J. FARGES, *Les Idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe ; Traité du Libre Arbitre*, de Méthode d'Olympe. — V. G. BARDY, *Paul de Samosate* (2e édit.). — VI. P. CLÉMENT, C. SS. R., *Le sens chrétien et la maternité divine de Marie aux IVe et Ve siècles de l'Eglise*. — Ch. BAUR, O. S. B., *Johannes Chrysostomus und seine Zeit*. — VII. E. AMANN, *Nestorius ; L'Eglise nestorienne* (Théologie). — VIII. Théologie médiévale : Car. OTTAVIANO, *L'Ars compendiosa de Raymond Lulle*. — Jeanne DAGUILLON, *Ulrich de Strasbourg ; La « Summa de Bono »*. — A. CALLEBAUT, O. F. M., *Les séjours à Paris du B. G. Duns Scot et son milieu universitaire*. — J. MARITAIN, *Le Docteur Angélique*. — P. VIGNAUX, *Nicolas d'Autrecourt*. — IX. Paul ARCHAMBAULT, *S. François de Sales*. — X. H. TRISTAM et F. BACCHUS, *John-Henry Newman*. — XI. *Adolf Harnack*, † 10 juin 1930.

I

Le *Précis de Patrologie* du P. Cayré, dont nous avons brièvement annoncé le premier volume en 1928 (p. 313) est aujourd'hui complet [1]. Cet excellent manuel, qui sera accueilli avec joie et reconnaissance par les élèves des Grands Séminaires et des Scolasticats, ne fait pas double emploi avec les ouvrages similaires que nous connaissons déjà. La traduction française de la *Patrologie* de Bardenhewer et le *Précis de Patrologie* de Tixeront s'attachent au point de vue littéraire et critique (et d'ailleurs la traduction française de Bardenhewer n'est plus à jour). L'*Histoire des Dogmes* de Tixeront étudie surtout le point de vue doctrinal et elle s'arrête au IXe siècle. Aucun de ces ouvrages n'envisage l'aspect ascétique et mystique des doctrines.

Le sous-titre de l'ouvrage du P. Cayré : *Histoire et Doctrine des Pères et Docteurs de l'Eglise*, indique bien le but de l'auteur : donner au lecteur les éléments essentiels d'une bonne *initiation doctrinale* à l'étude des Pères. Là est la grande nouveauté de l'ouvrage. « Il ne suffit pas, pour aborder la lecture des Pères avec fruit, d'avoir étudié leur œuvre au point de vue littéraire et critique ; on s'expose à les mal comprendre, si l'on ne connaît, avec les principaux sujets traités par chacun d'eux, l'angle spécial sous lequel il les considère et les solutions qu'il apporte aux problèmes discutés de son temps. Après avoir circonscrit le milieu historique auquel ils appartiennent, il faut surtout les situer dans leur milieu doctrinal, voir la place qu'ils y occupent, la figure qu'ils y font. Tout cela n'est possible que si à l'étude littéraire s'ajoute l'étude parallèle de l'histoire des doctrines » (Préface). Aussi trouvons-nous, dans l'ouvrage du P. Cayré, groupés en un seul tout, les éléments d'histoire et de littérature patristiques, d'histoire des dogmes et de théologie positive, d'histoire et de principes de la spiritualité. Ce groupement répond, d'une part, aux exigences de l'apostolat qui, de nos jours plus que jamais, impose au prêtre l'obligation de se cultiver à tous ces points de vue, et d'autre part, aux nécessités de l'enseignement dans les Grands Séminaires, dont les programmes sont surchargés.

L'ouvrage se divise en quatre livres. Dans le premier volume, le livre Ier étudie les origines de la littérature patristique, c'est-à-dire les Pères des trois premiers siècles ; le livre II étudie le grand siècle patristique, c'est-à-dire les Pères du IVe siècle, depuis S. Athanase jusqu'à la mort de S. Augustin. Le second volume retrace, dans le livre III, l'histoire et la doctrine des Pères de l'Eglise à la fin de la littérature patristique, et dans le livre IV celles des grands théologiens ou Docteurs de l'Eglise, continuateurs des Pères du XIIe au XVIe siècle. Suarez est le dernier théologien étudié.

On voit, par le cadre même que s'est fixé l'auteur, comment il entend combler les lacunes qu'on rencontre si souvent dans l'histoire des doctrines. On pourrait peut-être se demander s'il n'eût pas été préférable de pousser l'histoire des auteurs et des doctrines jusqu'à nos jours. L'Avant-Propos du tome II répond à cette interrogation : « Il était impossible d'inclure dans une Patrologie, même en prenant ce terme au sens large, l'étude d'auteurs trop proches de nous. Nous avons déjà beaucoup étendu sa portée, en rapprochant des Pères les grands Docteurs du moyen âge et de la Renaissance qui ont été leurs continuateurs immédiats et les initiateurs de la pensée chrétienne

[1] Précis de Patrologie, *Histoire et Doctrine des Pères et Docteurs de l'Eglise*, par F. Cayré, A. A., professeur de théologie. — Tome I (livres I et II), in-8 de XXIV-740 p. ; tome II (livres III et IV), in-8 de VI-923 p. ; Paris, 1927 et 1930, Desclée et Cie. Chaque vol , 20 f. ; cartonné, 25 f.

moderne. Nous ne pouvions aller au-delà. » Evidemment tout auteur reste libre de fixer la limite qu'il entend ne pas dépasser. Mais l'idée du P. Cayré a été par lui réalisée avec tant de perfection qu'on se prend à regretter le brusque arrêt fixé assez arbitrairement au XVIe siècle.

Chaque livre est subdivisé en sections et en chapitres, où les figures de premier plan sont mises en évidence pour grouper à leur entour celles de moindre importance. Ainsi, dans la première partie du livre Ier, c'est-à-dire chez les Pères apostoliques, émergent S. Clément de Rome, S. Ignace d'Antioche et Hermas ; dans la deuxième, S. Justin et S. Irénée ; dans la troisième, Clément d'Alexandrie, Origène, S. Hippolyte, Tertullien et S. Cyprien. Le grand siècle patristique est divisé en deux périodes : la période des débuts avec, parmi les défenseurs de l'orthodoxie catholique contre l'arianisme envahissant, S. Athanase, S. Hilaire de Poitiers, S. Cyrille de Jérusalem, et dans la littérature syriaque S. Ephrem ; puis la période de l'apogée, où d'une part se distinguent les Orientaux avec les Cappadociens et S. Jean Chrysostome, et d'autre part les Occidentaux, depuis S. Jérôme, jusqu'à S. Augustin, dont la doctrine est comme la synthèse de la pensée catholique des premiers siècles. Comme il convenait, S. Augustin a été plus profondément exploré ; l'étude de son œuvre et l'exposé de sa doctrine n'occupent pas moins de cent pages. L'auteur s'y inspire du bel article du P. Portalié, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, mis à jour à l'aide des études postérieures et de nombreux articles d'encyclopédies et de revues.

Le livre III, avons-nous dit, embrasse la fin de la littérature patristique. — Sa première partie est subdivisée en deux sections : à la première se rattachent les auteurs orientaux depuis S. Cyrille d'Alexandrie jusqu'au pseudo-Denys : c'est toute l'histoire des premières controverses christologiques antinestoriennes et antimonophysites ; c'est aussi la suite de la littérature syriaque et l'ancienne littérature arménienne. A la seconde appartiennent les auteurs occidentaux depuis S. Léon le Grand jusqu'à Boèce et Cassiodore ; une large place y est faite aux théologiens de l'école de Lérins et aux disciples de S. Augustin, groupés autour de S. Prosper d'Aquitaine et de S. Fulgence de Ruspe. Quelques notes succinctes, mais suffisantes, indiquent le rôle doctrinal de S. Césaire d'Arles au concile d'Orange. — La deuxième partie est tout entière consacrée à la fin de l'âge patristique, de 553 à 800. Les deux figures dominantes sont S. Grégoire le Grand en Occident, et S. Jean Damascène en Orient. Un chapitre extrêmement intéressant étudie les canonistes, hagiographes et ascètes orientaux, et très particulièrement S. Jean Climaque. Une place suffisante est faite aux dernières controverses christologiques et spécialement au monothélisme, ainsi qu'à celles relatives au culte des images. La doctrine de S. Jean de Damas est exposée aussi complètement que le comporte le plan du manuel, et l'on est heureux de trouver maints détails sur la doctrine ascétique de S. Théodore Studite.

Le livre IV est le plus original, puisqu'il étudie un sujet assez inexploré, du moins par les manuels : la période scolastique. L'auteur avance ici à pas comptés, sûr de lui-même, mettant en relief les figures les plus marquantes de chaque époque : S. Anselme de Cantorbéry, Abélard, S. Bernard, Hugues et Richard de St-Victor, Pierre Lombard et les Sommistes, les premiers théologiens du XIIIe siècle, S. Bonaventure, S. Thomas d'Aquin, Duns Scot, les théologiens de la décadence et les Ecoles de spiritualité du moyen âge. La réforme protestante et surtout la réforme catholique amènent un renouveau dans la théologie au XVIe siècle : successivement nous passons en revue les théologiens de la Renaissance avant le Concile de Trente, les théologiens thomistes de la grâce, les théologiens jésuites du XVIe siècle et finalement Suarez. Les quatre derniers chapitres sont consacrés à l'étude de la spiritualité, très particulièrement chez Ste Thérèse, S. Jean de la Croix, S. François de Sales.

L'étude de chaque période s'ouvre par un aperçu d'ordre général, où l'auteur s'efforce de faire comprendre la suite des événements et l'évolution des doctrines : le lecteur est ainsi mieux préparé à en saisir avec exactitude le sens et la portée. Quant aux exposés historiques et doctrinaux, le P. Cayré n'a pas entendu faire œuvre personnelle. Il s'en tient aux conclusions des savants catholiques, citant même quelquefois les opinions des non-catholiques. Il a consciencieusement lu la plupart des études et monographies parues sur les auteurs et les matières qu'il aborde. Le *Dictionnaire de théologie catholique* en particulier lui a fourni bon nombre de ses conclusions les plus fermes. Nous ne saurions d'ailleurs que l'en féliciter : son manuel sera, de ce chef, entre les mains des étudiants, un excellent guide et un bon instrument de travail par ses références nombreuses à notre grande et savante encyclopédie catholique. Lorsqu'entre catholiques la controverse subsiste sur un point particulier, la plupart du temps le P. Cayré évite de prendre position : « Visant à instruire des chrétiens et à former des clercs, écrit-il, non pas à diriger des travaux personnels, nous n'avions qu'à donner ici les conclusions des savants jouissant d'une autorité reconnue sur un sujet, et nous pouvions dès lors passer, avec eux, d'un point à un autre. D'ailleurs, la simple comparaison des diverses solutions présentées est instructive ; elle apporte à chacune d'elles une certaine confirmation, comme elle peut aussi parfois insinuer telle utile réserve. Cette méthode, la seule possible dans un travail comme le nôtre, aboutit à des résultats certains, autant du moins que peuvent l'être les conclusions, souvent provisoires, de la science humaine. » (Préface, p. XI).

Nous attirons tout particulièrement l'attention

sur les « Tables doctrinales » qui terminent chaque volume. Les matières y sont groupées selon l'ordre logique des traités de théologie modernes, de façon à permettre d'étudier l'ouvrage sous forme d'histoire élémentaire des doctrines, en suivant, époque par époque et auteur par auteur, le développement de tel point particulier. C'est la méthode parallèle à celle employée au cours de son *Thesaurus* par le P. Cavallera. Cette méthode synthétique, dont l'intérêt est indéniable, paraît devoir être utilisée avec fruit à la suite seulement d'une étude analytique de l'ouvrage tel qu'il se présente. Dans le tome II, les tables doctrinales du tome I ont été reproduites et mises au point. A cause des systématisations scolastiques dont on ne trouve pas l'équivalent chez les Pères, les cadres ont dû être élargis ou réorganisés, surtout dans la première et dans la dernière partie.

De nombreux encouragements sont déjà venus récompenser le louable effort fourni par le P. Cayré et souligner le magnifique résultat par lui obtenu. Nous ne pouvons résister au désir de citer ici quelques lignes de Mgr Batiffol, reproduites dans l'Avant-Propos du tome II : « Vous avez accumulé dans ces pages une si formidable quantité d'informations, mais tout cela est si ordonné, si digéré, si homogène, que l'on n'éprouve aucune peine à vous suivre, que l'on s'instruit toujours avec vous, et que l'on n'a presque jamais la tentation de vous contredire. Vous avez la grande indulgence de faire une part qui me touche à tant de pages que j'ai écrites depuis que j'écris. Je vous en remercie. Le soin que vous mettez à utiliser le travail catholique de ces trente et quelques dernières années, n'est pas un des moindres mérites de votre *Précis*, auquel vous me permettrez de souhaiter un large succès » (p. VI).

A ce souhait de l'illustre et regretté théologien, nous nous associons pleinement.

II

Le P. Cayré signale opportunément l'œuvre morale de Tertullien (I, p. 229) et de S. Cyprien (I, p. 257). M. le chanoine Bayard, professeur à la Faculté libre des lettres de Lille, vient de reprendre plus longuement, dans la collection « Les Moralistes chrétiens, » l'exposé des doctrines morales de ces deux auteurs [1]. Conformément au programme de la collection, cet exposé est fait surtout d'extraits empruntés à leurs œuvres : le lecteur trouvera donc réunies en ce livre les meilleures pages des deux premiers moralistes de l'Eglise d'Afrique. On aurait pu les étudier séparément : Tertullien d'abord, puisque le plus ancien, et S. Cyprien ensuite. Cette manière de procéder n'aurait même eu que des avantages, s'ils avaient écrit à des années d'intervalle, appartenu à des mondes différents, et traité des sujets différents sans dépendre l'un de l'autre. Mais en fait, ils sont presque contemporains ; ils s'adressent au même monde, ils témoignent des mêmes préoccupations morales, et ils traitent fréquemment des mêmes sujets, S. Cyprien reprenant la plupart du temps les idées développées par Tertullien avant sa séparation d'avec l'Eglise. Dans ces conditions, M. B. a préféré rapprocher leurs exposés et les faire parler l'un après l'autre sur leurs thèmes communs. Un index rassemble à la fin du livre les indications des textes empruntés à chacun d'eux : il est donc facile de faire la part de l'un et de l'autre.

Le choix des textes a été fait avec un grand souci de l'utilité, bien mieux, de l'actualité. Dans ces textes, en effet, l'on trouve un écho fidèle des préoccupations qu'éveillait en l'âme de Tertullien et de Cyprien le spectacle des inquiétudes religieuses, ou celui des passions et des vices de leurs contemporains. Ce spectacle est encore très actuel : l'âme humaine ne varie guère au cours des âges et tel raffinement de vanité ou de coquetterie, par exemple, contre lequel protestèrent les moralistes carthaginois, provoque encore les réclamations des moralistes d'aujourd'hui.

M. B. a partagé en trois livres sa matière.

Le premier, tout entier rempli par la traduction de l'opuscule *Ad Donatum* de S. Cyprien, a pour objet le tableau de la vie chrétienne opposé à celui de la vie païenne. A une vie de luxe, de vanité, de jouissances mêlées de cruautés, de passions sans cesse satisfaites et jamais assouvies, d'incertitude morale et philosophique sur les grandes questions de la destinée et du devoir, S. Cyprien oppose, depuis le baptême, la sérénité de la foi chrétienne, la pureté des mœurs, la gravité de vie des chrétiens. De cette opposition il fait le fond du dialogue fictif adressé à un ami Donat.

Le livre deuxième esquisse les devoirs du chrétien, envers lui-même (patience, pudicité, jeûne, envie) ; envers Dieu (prière, fidélité, pénitence, amour de Dieu); envers la société (mariage, amour du prochain, aumône, rapports avec les païens, devoirs envers l'Etat et envers la société chrétienne et ecclésiastique). Nous retrouvons ici, en judicieux extraits, de Tertullien, les traités : *De pudicitia, Apologeticus, De spectaculis, De jejunio, De oratione, De pœnitentia, Adversus Marcionem, Ad uxorem, De idololatria, Ad Scapulam, Ad martyres ;* de S. Cyprien, *De zelo et livore, Testimonia, De Dominica oratione* (le splendide commentaire du *Pater* ne saurait être trop relu), *De lapsis, De opere et eleemosynis;* parmi les *Lettres,* la 3e et la 33e, concernant le sacerdoce et le respect dû à la hiérarchie, la 55e sur l'adultère, la 62e, tout entière consacrée à « l'entr'aide chrétienne » ; enfin *De habitu virginum,* que M. B. a traduit tout entier. Ce traité des devoirs des vierges est d'une importance extrême au point de vue de la morale chrétienne. Il y a toujours eu dans l'Eglise des personnes consa-

[1] **Tertullien et Saint Cyprien**, par M. le chanoine L. Bayard, professeur à l'Université catholique de Lille. — In-12 de 296 p., 20 f., Paris (1930), Gabalda.

crées à Dieu par le vœu de virginité. Dans les premiers temps et jusqu'à la fin des persécutions, ces épouses du Christ vivaient dans le monde et n'avaient pas toujours, comme le note déjà Tertullien *(De oratione dominica,* XVI), l'esprit de leur vocation : elles se répandaient dans la société, se paraient à la façon des païennes, et sans aller à des fautes graves, cherchaient cependant trop à plaire. Tertullien s'était élevé avec force dans les traités sur le *Voile des Vierges* et la *Toilette des femmes ;* mais S. Cyprien, devenu évêque, reprend le même sujet et, sans apporter d'arguments nouveaux, emploie un ton différent et use, pour convaincre, d'une douceur persuasive.

Ce traité de Cyprien occupe presque tout le troisième livre du recueil de M. B. Il s'agit, dans cette dernière partie, des devoirs particuliers à certaines catégories de personnes, les femmes en général *(De cultu feminarum,* de Tertullien), les vierges *(De habitu virginum,* de Cyprien), les veuves *(Ad uxorem,* de Tertullien), les clercs (Lettre I de Cyprien).

Dans la traduction élégante des textes de Tertullien et de S. Cyprien, nous retrouvons la main experte de celui qui, pour la Collection des Universités de France, a traduit toute la correspondance de S. Cyprien. On admirera l'exactitude avec laquelle il a su rendre les nuances de textes parfois difficiles.

La bibliographie placée en tête du recueil, p. 26, est assez sommaire. Etant donné le caractère du volume, elle est à la rigueur suffisante. Nous exprimerons cependant le regret de ne pas trouver mentionnées les excellentes études de M. Tixeront, publiées dans ses *Mélanges de Patrologie et d'Histoire des Dogmes,* Paris 1921, *Tertullien moraliste* et *Saint Cyprien* (I et II).

III

Un des héritiers de la pensée d'Augustin est S. Fulgence de Ruspe. Ce Père de l'Eglise, celui que Bossuet proclamait « le plus grand théologien et le plus saint évêque de son temps, » n'avait pas encore trouvé, en France, de biographe. Et même en Allemagne, où il a été étudié à des points de vue tout spéciaux, théologiques ou philologiques, on ne possède pas de monographie complète sur sa vie et son œuvre.

La thèse du P. Lapeyre [1] comble donc une lacune.

Disons immédiatement que, parfaite au point de vue critique, elle est avant tout littéraire et historique. Certes, l'auteur n'omet pas d'étudier, en S. Fulgence, le théologien ; mais l'analyse des doctrines théologiques n'occupe guère que 25 pages (260-285). Leur étude est absolument superficielle. D'ailleurs, il convenait qu'il en fût ainsi dans une thèse présentée devant l'Université de Clermont pour le doctorat ès-lettres. Toutefois, le théologien de profession doit être averti qu'il lui faudra chercher ailleurs la discussion approfondie des doctrines de S. Fulgence.

L'introduction (p. 1-31) tend à prouver qu'il y a eu deux, sinon trois Fulgence. Contrairement aux affirmations tendancieuses et non démontrées de Helm [1] et de O. Friebel [2], l'évêque de Ruspe ne doit pas être identifié avec l'auteur d' « ouvrages aussi bizarres, aussi frivoles et aussi puérils que les *Mitologiæ,* le *Liber de ætatibus mundi et hominis* et l'*Expositio sermonum antiquorum.* »

Le livre Ier met en relief, dans les *années de jeunesse,* la physionomie de Fulgence : héritier des sénateurs de Carthage, riche propriétaire et fonctionnaire vandale, il trouve soudain son chemin de Damas et, méprisant les sollicitations pleines de promesses d'un brillant avenir temporel, n'aspire qu'à s'ensevelir dans le silence d'un monastère. C'est pour l'auteur l'occasion de fixer, à l'aide des documents de la meilleure source, les traits de l'Afrique chrétienne au ve siècle sous la domination et les persécutions des Vandales. — Le livre IIe relatant *la vie monastique* de Fulgence, nous fait saisir sur le vif la vie des premières institutions monacales en Afrique. On y admire la profonde humilité et les tribulations du jeune moine, désireux de rejoindre les cénobites du désert et obligé, par obéissance, d'accepter la charge d'abbé et les honneurs du sacerdoce. — Mais déjà sa sainteté rayonne d'un tel éclat que les suffrages populaires le désignent pour l'épiscopat. *L'épiscopat de S. Fulgence* (livre IIIe) est la digne continuation de la vie monastique. Elu malgré lui et contre les ordres du roi vandale Thrasamond, Fulgence est envoyé en exil en Sardaigne, puis rappelé à Carthage, puis derechef exilé. Ce n'est qu'à l'avènement du roi Hildéric que l'évêque de Ruspe peut rejoindre sa ville épiscopale et y achever en paix sa carrière. Un chapitre spécial, sur « la postérité et S. Fulgence, » étudie le culte et l'autorité de S. Fulgence, ses reliques, son souvenir. — Au point de vue théologique, le livre IVe, *l'activité littéraire,* est le plus intéressant, dans la mesure toutefois où nous l'avons dit tout à l'heure. Les quatre premiers chapitres font l'inventaire critique des œuvres de l'évêque de Ruspe, traités dogmatiques, correspondance, sermons, ouvrages attribués mais douteux ou inauthentiques. Le ch. V esquisse sobrement les traits caractéristiques de la théologie, apologétique ou morale, de S. Fulgence et en étudie la langue et le style.

Deux appendices : chronologie de S. Fulgence, vie et œuvres ; éditions et traductions. Une table alphabétique des noms propres et des matières facilite les recherches, et la longue liste des addi-

[1] **Saint Fulgence de Ruspe.** *Un évêque catholique africain sous la domination vandale.* Essai historique, par le P. G.-G. Lapeyre, des Pères Blancs, docteur ès-lettres, avec une carte de l'Afrique vandale In-8 de XIX-381 p., 60 fr. Paris (1929), Lethielleux.

[1] Helm-Teubner. *Fabii Planciadis Fulgentii V. C. Opera... S. Fulgentii episcopi super Thebaiden recensuit* R. Helm, Leipzig, 1898.

[2] *Fulgentius der Mythograph und Bischof,* . Paderborn, 1911.

tions et corrections montre avec quel soin minutieux le texte — un peu tardivement, hélas ! — a été revu.

La thèse secondaire du P. Lapeyre comporte la traduction de la *Vie de S. Fulgence de Ruspe,* du diacre Ferrand, de Carthage, avec une longue introduction critique sur la vie et les œuvres de Ferrand [1]. On sait, au point de vue historique, l'importance de cette *Vie,* puisqu'elle est presque l'unique source de l'histoire de Fulgence et l'une des principales de l'histoire d'Afrique à l'époque vandale.

Elle n'a pas été éditée depuis le XVIIe siècle, et quelque soin qu'aient apporté à leur travail Bollandus, Chifflet ou l'éditeur anonyme de 1694, le texte qu'ils ont donné est trop peu sûr pour servir de base à des études sérieuses : ils n'ont pas connu ou du moins n'ont pas utilisé un grand nombre de manuscrits dont quelques-uns comptent parmi les meilleurs.

Le premier soin du P. Lapeyre est donc, après avoir décrit et classé les manuscrits, d'établir le texte de la *Vita S. Fulgentii.* Il en relate les éditions et les traductions, montre le but et le caractère de cette œuvre, en étudie la langue (vocabulaire, morphologie, syntaxe), le style, et finalement s'attache à démontrer que le diacre Ferrand en est bien l'auteur. Si cette œuvre est anonyme dans tous les manuscrits, elle est cependant d'ordinaire attribuée à Ferrand, diacre de Carthage. Mais de graves critiques se sont inscrits en faux contre cette attribution. Par une comparaison minutieuse de la *Vita* avec les écrits certains de Ferrand, le P. L. démontre que le célèbre diacre fut réellement l'historien de son maître et ami, l'évêque de Ruspe.

Cette seconde thèse est une nouvelle et précieuse contribution à l'étude des sources de l'histoire ecclésiastique de l'Afrique du Nord au VIe siècle. Comme la thèse principale, elle fait le plus grand honneur à son auteur et à la Faculté des Lettres qui en a consacré le mérite en décernant une mention « très honorable » au P. Lapeyre.

IV

M. l'abbé Jacques Farges a consacré sa thèse doctorale aux *Idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe* [2]. L'ouvrage est divisé en trois livres. Le premier (p. 1-69) est consacré à l'œuvre littéraire de Méthode ; le second (p. 69-220) expose sa pensée; le troisième (p. 221-257) étudie les sources de cette pensée. Après un court aperçu de la vie de Méthode, l'auteur donne une analyse de ses œuvres, tant de celles qui sont conservées en grec que de celles qui ont été découvertes il y a quelque temps dans une vieille traduction slave ; il démontre l'authenticité de ces dernières. Un deuxième chapitre très intéressant étudie la forme littéraire de ces œuvres : on y relève l'imitation de Platon et de Xénophon, surtout dans le *Banquet* et le *Traité de la résurrection.* Il faut également noter bien des images et des métaphores empruntées aux lyriques grecs. Tout en ne dissimulant pas que l'imitation de Platon revêt dans les œuvres de Méthode un caractère « quelque peu mécanique » (p. 68), M. Farges y constate cependant « une vraie préoccupation d'art. » On lira aussi avec intérêt le chapitre consacré au *Cantique des Vierges,* dans le *Banquet* (p. 57-69), que notre auteur présente comme le premier essai de poésie rythmique chez les Grecs. L'appréciation littéraire portée ici sur Méthode est plus favorable qu'elle ne l'est communément chez les critiques allemands [1].

En ce qui concerne la pensée de Méthode, l'auteur ne cache pas que son langage théologique n'est pas encore au point, surtout en ce qui concerne le dogme trinitaire. Il relève certaines bizarreries, par exemple, le nombre 1260 symbole de la Trinité, l'assimilation du Christ à Adam. Il met en relief la polémique de l'évêque d'Olympe contre le dualisme gnostique, contre la création *ab æterno,* sa réfutation de l'idée origéniste de la préexistence de l'âme et du corps comme geôle de l'âme, sa défense du libre arbitre contre le fatalisme astrologique. Vient ensuite un exposé de la doctrine de Méthode sur l'Eglise et les sacrements de baptême et de pénitence ; on y note la dépendance d'Origène dans la conception de l'évêque, comme médecin des âmes.

Les idées morales et mystiques de Méthode sont opportunément exposées avec une certaine ampleur. S'il faut exalter la virginité, il ne faut pas condamner le mariage : la virginité est « un sacrifice du corps et de l'esprit » (p. 156, sq). Le but de la mystique est de faire du chrétien d'autres Christs, en se conformant à l'image du Sauveur.

Méthode est partisan de la résurrection du corps dans son intégrité matérielle : cette doctrine est exposée dans de longues polémiques contre Origène *(De resurrectione),* et cette polémique contient des discussions de textes scripturaires et des arguments scientifiques et dialectiques assez pauvres. Mais, d'autre part, Méthode est millénariste.

Les sources de la pensée de Méthode sont l'Ecriture Sainte (dont il admet, pour l'Ancien Testament, l'exégèse allégorique) ; la Tradition, représentée surtout par les Apologistes et par S. Irénée, dont il reproduit fréquemment, sans le citer, les idées sur l'Incarnation et la Rédemption ; et la philosophie, ou plutôt une certaine ambiance philosophique se référant à Platon.

Comme conclusion, l'auteur fait sien le juge-

[1] Ferrand, diacre de Carthage, **Vie de Saint Fulgence de Ruspe**, texte établi et traduit par le P. G.-G. LAPEYRE, des Pères Blancs, docteur ès-lettres. Avec une introduction sur la vie et les œuvres de Ferrand et une carte de l'Afrique vandale In-8 de LXXVI-168 p., 40 fr. Paris (1929), P. Lethielleux.

[2] **Les Idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe.** *Contribution à l'histoire des rapports du christianisme et de l'hellénisme à la fin du IIIe siècle,* par Jacques FARGES, docteur en théologie. In-8 de XVI-268 p., 46 fr. Paris (1929), Beauchesne (Bibliothèque des Archives de Philosophie).

[1] Voir, par exemple, Christ, *Griechische Litteraturgeschichte,* II, 2, p. 1129 sq.

ment de Harnack : « La façon dont (Méthode) a uni la tradition à la spéculation n'a pas été atteinte au IVe siècle, même par les Cappadociens. Seuls, des hommes comme Cyrille d'Alexandrie lui ressemblent. Dans la théologie de Méthode se trouve déjà le dernier degré auquel parviendra la théologie grecque [1]. » Ce jugement semble un peu trop favorable à Méthode, en qui la critique impartiale et l'histoire s'accordent à ne voir qu'un homme de second plan.

Sera-t-il permis d'exprimer un regret ? C'est que M. Farges n'ait pas montré l'influence exercée par Méthode sur les théologiens postérieurs. Un signe de cette influence se rencontre chez S. Epiphane, qui, dans la LXIVe Hérésie du *Panarion*, reprend contre Origène bien des griefs de Méthode et donne même de très longues citations du *De Resurrectione*. D'autre part, la traduction slave de certains écrits de l'évêque d'Olympe montre bien que cette influence s'est exercée longtemps après le IVe siècle. Des recherches dans les « Florilèges » et les « Chaînes » auraient peut-être pu fournir à l'auteur quelques autres éléments.

Sa thèse secondaire est constituée par la traduction du *Traité* de Méthode d'Olympe : *Du Libre Arbitre, précédé d'une Introduction sur les questions de l'origine du monde, du libre arbitre et du problème du mal dans la pensée grecque, judaïque et chrétienne avant Méthode* [2]. Le texte a été reconstitué par Bonwetsch, grâce à une ancienne traduction slave, et publié dans l'édition complète de Méthode d'Olympe parue dans le *Corpus* de Berlin. Donc, la traduction de M. Farges est la première que nous possédions en langue française et, sur certains points, affirme le traducteur, elle corrige celle de Bonwetsch.

La longue introduction historique présente le grand avantage de réunir en une étude synthétique des renseignements jusqu'ici épars sur l'histoire des questions de l'origine du monde, du libre arbitre, et du mal dans la pensée grecque, judaïque et chrétienne. Mais c'est là son principal et pour ainsi dire unique mérite. La plupart des points exposés sont connus. L'auteur donne d'ailleurs très loyalement la liste des sources qu'il a consultées.

V

C'est une édition totalement refondue que M. l'abbé Gustave Bardy nous donne aujourd'hui de son *Paul de Samosate* [3], dont la première édition parut il y a sept ans (voir *Ami* 1924, p. 308).

Dans cette nouvelle édition, l'auteur a voulu tenir compte de certaines remarques faites sur son œuvre de 1923, de l'étude de Loofs parue peu de temps après la sienne, et du mémoire de Harnack sur les *Discours à Sabinus*. Ces discours, regardés comme authentiques dans la première édition, sont aujourd'hui relégués parmi les apocryphes.

Le plan de l'ouvrage a été modifié ; il n'y a plus que trois livres : 1° les sources de l'histoire de Paul ; 2° l'histoire de Paul ; 3° la théologie de Paul.

Sur la question des sources, notons un changement considérable : la lettre des six évêques condamnant la doctrine de Paul est tenue aujourd'hui pour authentique.

L'histoire de Paul a subi également plus d'une retouche. M. Bardy y étudie le milieu antiochien, le procès de Paul, sa condamnation. C'est pour lui l'occasion de mettre en ordre les documents les plus variés sur l'histoire politique et religieuse d'Antioche depuis les origines jusqu'après Nicée.

A propos de la théologie de Paul, M. Bardy reprend, en les nuançant avec beaucoup d'érudition et de prudence, les comparaisons établies jadis par lui dans la IVe partie de son ouvrage *(Les survivances du Samosaténisme)* aujourd'hui supprimée, entre Paul de Samosate d'une part et, d'autre part, Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste et Nestorius.

Voici en quels termes, auxquels nous nous associons pleinement, le P. Lebreton présente le nouvel ouvrage :

« Sa documentation a été revue avec un soin scrupuleux ; le livre I, consacré à cette étude, s'est enrichi de plus de 80 pages ; le document le plus important, la lettre des six Evêques condamnant la doctrine de Paul, est éditée avec soin, et son authenticité, tenue pour douteuse dans la première édition, est solidement établie. Des développements nouveaux complètent et corrigent en quelques points les livres suivants sur l'histoire de Paul de Samosate et sur sa doctrine. Ainsi mise au point, cette étude, dont l'importance était déjà grande, devient pour les historiens de l'Eglise un instrument de travail indispensable. S. Em. le cardinal Van Roey, archevêque de Malines, a tenu à l'honorer en lui donnant lui-même l'*Imprimatur* [1]. »

VI

Signalons ici brièvement deux autres publications se rattachant à l'histoire de la théologie ancienne.

Voici tout d'abord une étude patristique et archéologique du P. Clément, C. SS. R., sur les circonstances qui préparèrent et suivirent le concile d'Ephèse. Etude plus remarquable peut-être par le sens théologique que par la valeur historique, et malheureusement déparée par une foule d'incorrections typographiques [2].

Plus important est l'ouvrage du P. Chrysostome Baur, O. S. B., sur *S. Jean Chrysostome et son temps* [3]. Deux parties. Dans la première est étu-

1 *Dogmengeschichte*, I (4e édit.,) p. 790. note 1.
2 In-8 de XVI-184 p. 36 fr Paris (1929), Beauchesne.
3 Gustave BARDY. **Paul de Samosate.** *Etude historique.* Nouvelle édition entièrement refondue. In-8° de 573 p., 25 belgas. Louvain (1929), Spicilegium Lovaniense.

1 *Vie catholique*, 3 avril 1930 — Voir également, dans la *Revue Apologétique* (août 1930), un article de M. E. Dumoutet.
2 R. P. CLÉMENT, C. SS. R., professeur de Théologie dogmatique au scolasticat d'Echternach. **Le sens chrétien et la maternité divine de Marie aux IVe et Ve siècles de l'Eglise.** In-8 de 80 p., 10 fr. (belges). Bruges (1929), Beyaert.
3 Ch. BAUR, O. S. B. **Johannes Chrysostomus und seine Zeit.** *I : Antiochen. II : Konstantinopel.* Deux vol. in-8° de IX-330 et 411 p., 9 mk et 10 mk, Munich (1929), Hueber.

dié le prêtre, son activité religieuse, littéraire et théologique à Antioche. A la seconde sont rattachés les divers événements politiques et ecclésiastiques de son épiscopat à Constantinople. Il était impossible au meilleur biographe de faire entrer en moins de 800 pages tous les détails de l'histoire littéraire d'une œuvre aussi considérable que celle de S. Jean Chrysostome. Néanmoins, les deux volumes du P. Baur seront utiles et appréciés.

VII

Même après les travaux de Bethune-Baker, de F. Nau et de Fendt, malgré la synthèse tentée par le P. Jugie, ou peut-être même à cause d'elle, la question de Nestorius pouvait être utilement reprise. M. Amann vient de donner sur Nestorius, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* [1], un article de 80 colonnes qui est une mise au point succincte, objective et, semble-t-il, exacte.

Après avoir rappelé quelles sources il faut consulter pour étudier l'œuvre littéraire de Nestorius, M. Amann (qui s'attachera surtout à l'édition Schwartz des Actes d'Ephèse) reconstitue l'histoire du conflit. Conflit de tendances et de terminologie d'abord, mais qui s'aggrave au fur et à mesure de la discussion, jusqu'à devenir, sur certains points, conflit de doctrine. On sait l'opposition entre l'école d'Antioche et l'école d'Alexandrie sur les formules christologiques, la première insistant sur la dualité des natures au point de laisser dans l'ombre l'unité du sujet, la seconde enfermant la doctrine de l'union hypostatique dans la formule équivoque, μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, qu'on croyait emprunter à Athanase et qui, en réalité, était d'origine apollinariste.

L'auteur tient à préciser quel fut le rôle exact de S. Cyrille d'Alexandrie dans le procès de Nestorius. Sans rien dissimuler de certaines faiblesses et de certains procédés assez humains du patriarche d'Alexandrie, M. A. démontre son entière bonne foi, son désir sincère de venger l'orthodoxie qu'il croyait outragée, et, lors du compromis intervenu avec Jean d'Antioche, sa condescendance et sa largeur d'esprit en ce qui concerne les formules dyophysites orthodoxes.

La partie vraiment neuve et intéressante de l'étude du professeur strasbourgeois concerne la pensée personnelle de Nestorius. Il semble que cette pensée ait été méconnue par les adversaires orthodoxes de Nestorius, qui ont voulu l'apparenter trop étroitement avec l'erreur de Paul de Samosate. Les docteurs occidentaux, en particulier, sur la foi de Cassien et de S. Léon le Grand lui-même, se forgeront du nestorianisme un concept assez peu objectif. Les adversaires monophysites identifient la doctrine nestorienne et la foi catholique promulguée à Chalcédoine : là encore il y a exagération manifeste. Quant aux amis antiochiens de Nestorius, qui ont souscrit à sa condamnation, on ne saurait admettre — quelle qu'ait été la force persuasive de l'autorité impériale — qu'ils aient sacrifié leur conscience aux menaces du pouvoir. Il faut donc conclure qu'ils ont reconnu dans les propos de Nestorius, sinon dans sa doctrine, quelque danger. Ils n'ont pas déclaré explicitement que Nestorius s'était écarté, dans le fond, de la doctrine exprimée par l'*Acte d'union* de 433 ; leur pensée semble plutôt que cette doctrine, *il l'a compromise* par de vains et regrettables propos.

Mais l'accusé s'est défendu. Sans doute la médiocre conservation de ses œuvres est un obstacle considérable à une étude vraiment objective de sa pensée ; néanmoins on peut tenter cette reconstitution.

Dans la lutte contre l'apollinarisme, l'école d'Antioche s'applique à n'user qu'à bon escient des divers noms qui peuvent s'appliquer à Jésus, Dieu et homme tout à la fois. Des mots comme « Dieu, » « Verbe, » et les qualificatifs qui s'y rapportent ne doivent être employés que quand l'on considère en Jésus ce par quoi il dépasse infiniment l'humanité. Des noms comme celui de « grand-prêtre, » par exemple, des qualificatifs comme ceux de « souffrant, » de « mourant, » ne peuvent s'appliquer à lui que si l'on considère ce par quoi il nous est « semblable en tout, hormis le péché. » Il est au contraire des expressions mixtes, « Christ, » « Fils de Dieu, » « Seigneur, » « Sauveur, » qui peuvent tout aussi bien faire ressortir ses attributs divins que ses attributs humains.

Nestorius veut imposer à tous cette terminologie : de là sa répugnance à admettre le terme

[1] Depuis le début de l'année, le *Dict. de Théol. cath.* a publié trois fascicules (XC-XCII). La première partie du fascicule 90 termine la lettre M. Nous devons y signaler l'article *Mystère*, par A. Michel, et *Mystique (Théologie)*, par A. Fonck, ce dernier étudiant successivement la psychologie, la philosophie, la théologie de la mystique.

Avec la 2e partie du fasc. 90 commencent le tome XI et la lettre N, dans laquelle nous relevons, pour cette Chronique de Théologie positive, les articles *Nestorius*, *Nestorienne (Eglise)*, *Newman* et *Nicolas d'Autrecourt*.

Mais il faut expressément signaler quantité d'autres articles d'un intérêt majeur pour l'histoire des dogmes et les diverses branches de la théologie.

A la théologie scripturaire se rattache l'article *Nahum* par A. Claver. A l'histoire des dogmes ou des hérésies ressortissent les deux excellents articles de G. Fritz sur les deux conciles de *Nicée*, et l'art. *Nicolaïtes* de E. Amann. La part de la théologie spéculative est des plus restreinte : un seul article, *Nature (Etats de)*, par Y.-E. Masson. Par contre, la théologie orientale est richement partagée, grâce aux nombreuses monographies consacrées à ses théologiens. Relevons : *Nairon* (P. Dib) ; *Nalian* et *Nareg* (J. Karst) ; *Narsai* (E. Tisserant) ; *Nectaire* (V. Grumel) ; *Némésius d'Emèse* (E. Amann) ; *Nersès IV* (J. Karst) ; *Nersès de Lampron* (id.) ; *Nicéphore Blemmyde* (V. Grumel) ; *Nicéphore Calliste Xanthopoulos* (M. Jugie) ; *Nicéphore (saint) de Constantinople* (R. Janin) ; *Nicéphore Grégoras* (V. Laurent) ; *Nicéphore Theotokis* (V. Grumel) ; *Nicétas d'Héraclée* (V. Grumel) ; *Nicetas de Maronée* (M. Jugie) ; *Nicetas de Remesiana* (E. Amann) ; *Nicetas Stethœtos* ou *Pectoratus* (M. Th. Disdier) ; *Nicodème l'Hagiorite* (V. Grumel) ; *Nicolas le Mystique* (R. Janin), au milieu d'autres consacrés à des théologiens plus obscurs. Les articles consacrés aux théologiens occidentaux sont moins nombreux. Citons : *Nas* Jean, O. F. M. (A. Teetaert) ; *Nausea* Fréderic (E. Amann) ; *Nazarius*, O. P. (M.-M. Gorge) ; *Neesen* Laurent (E. Amann) ; *Neumayr* (E. Amann) ; *Nicolaï* Jean, O. P., annotateur de S. Thomas (M.-M. Gorge) ; *Nicolaï* Laurent, S. J. (E. Amann) ; *Nicolas d'Orbelles*, O. F. M (A. Teetaert) ; *Nicolas d'Osimo*, O. F. M. (id.). Parmi les apologistes : *Nicolas* Jean-Jacques-Auguste (l'auteur de *La Vierge Marie dans le plan divin)*, par J. Carreyre ; *Nicolas* (Poillevillain) *de Clamanges*, professeur à Paris et chanoine de Langres, par E. Vansteenberghe. Dans l'article sur *Nicolas de Cuse*, M. Vansteenberghe condense les conclusions de ses beaux travaux sur le célèbre cardinal.

Les papes du nom de Nicolas ont chacun leur article : *Nicolas Ier (saint)* par E. Amann, qui souligne les idées politiques et ecclésiastiques du pontife ; *Nicolas II*, par le même, avec étude critique du décret de ce pape concernant l'élection des souverains pontifes ; *Nicolas III* (E. Amann) ; *Nicolas IV* (A. Teetaert) et *Nicolas V* (G. Mollat).

Théotokos. Seul, le vocable de Mère du Christ, *Christotokos*, désigne exactement la Vierge, parce qu'il renferme en lui-même ce qu'il y a d'acceptable dans *Théotokos* en *Anthropotokos*. Nestorius dit : « La Vierge n'a enfanté que *l'*homme dans le Christ, » ce qui ne signifie pas, s'empresse-t-il d'ajouter, qu'elle n'a enfanté qu'*un* homme. Et il répète avec insistance qu'il condamne, lui aussi, la doctrine *des deux fils :* le Christ est un. S'il n'y a qu'un Christ, qu'un Fils, qu'un Seigneur, c'est que, entre les deux éléments dont l'homme-Dieu est composé, il existe une intime union. L'union entre l'humanité et la divinité date du premier instant de la conception. Pour désigner cette union, Nestorius emploie parfois le mot ἕνωσις, mais plus souvent et presque constamment le mot συνάξεια, afin de lutter plus efficacement contre l'expression monophysite ou apollinariste κρᾶσις. Mais les qualificatifs donnés à cette συνάξεια (ἄκρα ἀκριβής, διηνεκής, *insepara-bilis, summa, inconfusa)* devaient, dans son esprit, prévenir toute méprise sur sa pensée. On lui a reproché d'avoir parlé de l'humanité comme du *temple* de la divinité : or, observe M. Amann, la même image s'est introduite de nos jours dans les litanies approuvées du Sacré-Cœur : *Cor Jesu, templum Dei sanctum*. Si Nestorius y insiste, c'est afin de donner une idée plus forte de l'activité humaine du Sauveur ; mais rien, dans ses expressions, ne rappelle un progrès moral et rien ne se rapproche du concept d'adoption. Au concile de Latran de 649, on a même accusé Nestorius de monothélisme : si une telle accusation reposait sur un fondement véritable, ce serait avouer que l'union reconnue par lui entre les deux éléments constitutifs du Christ était, tout au moins au point de vue de la psychologie, plus ferme que ne le prétendaient ses adversaires.

Quant aux formules métaphysiques sous-jacentes à cette doctrine, il faut reconnaître que Nestorius, à la suite de Théodore de Mopsueste, ne peut concevoir une *nature* qui n'ait pas sa subsistence propre, qui ne soit pas une *hypostase*. L'union des deux natures dans le Christ n'est pas une union physique, κατὰ φύσιν (pour reprendre la terminologie de S. Cyrille), parce que dans cette union physique (μίξις, κρᾶσις) il voit une fusion des deux natures pour former un *tertium quid* qui n'est plus ni l'une ni l'autre. On ne peut l'appeler hypostatique, καθ' ὑπόστασιν, parce qu'une telle union est synonyme de l'union κατὰ φύσιν. C'est faute de savoir réaliser une nature sans subsistence que le concept cyrillien lui demeure totalement incompréhensible. Pour Nestorius, l'union des deux natures doit s'appeler κατ' εὐδοκίαν, ce que nous traduisons fort imparfaitement par « union de complaisance, union volontaire. » Ici, on le sent, le point de vue est exclusivement psychologique ; le problème d'ordre métaphysique échappe complètement à Nestorius. Le point de vue métaphysique n'est cependant pas totalement oublié : dès les premières phases de la controverse, Nestorius a prononcé le mot d' « union des natures en une seule personne. » Mais que signifie, sous sa plume, le mot *prosôpon*, « personne » ? Question bien controversée, à laquelle M. Amann propose la solution suivante [1] :

« Dans l'espèce, le mot *prosôpon* aurait sensiblement, pour Nestorius, le sens de notre mot français *personnalité*, en mettant l'accent sur le sens psychologique du mot, et en laissant plutôt dans l'ombre le sens métaphysique. Nous disons d'un homme qu'il est une « forte personnalité » ; et si nous analysons ce par quoi il l'est, nous détaillons les divers éléments qui constituent son moi : le contenu de sa conscience psychologique avec son substratum physiologique, etc. Le *prosôpon* ne serait donc pas seulement l'apparence extérieure ; c'est cela, mais avec ce qui intérieurement justifie cette apparence. Toujours du point de vue de la psychologie, le mot pourrait se traduire par *individu ;* nous parlons d'une *individualité puissante*, à peu près dans le même sens que d'une forte personnalité...

Appliquons ces idées au problème christologique et considérons d'abord les deux natures séparément. Il est clair que, au sens qui vient d'être précisé, chacune d'elles a son *prosôpon*. Nestorius le dit expressément : une nature ne peut être sans *prosôpon*, sans hypostase *(Heracl.*, p. 193)... Considérons maintenant les deux natures unies : Si l'on envisage chaque nature, comme un *groupe de propriétés individuelles*, il faut bien dire que chaque nature conserve son *prosôpon*. En conclura-t-on que le *Christ* est en deux *prosôpons*, en deux personnes ? Non pas ; et sur ce point Nestorius est aussi formel que sur celui de l'unité de Christ, de Fils, de Seigneur... Il a dit et répété *usque ad nauseam* que, quand on considère l'Homme-Dieu, le Christ historique, on ne doit parler que d'un *prosôpon unique*... Et pour traduire la chose dans le langage de l'exégèse et de l'histoire : le Christ historique nous apparaît comme réunissant dans l'unité de sa personne les propriétés de l'humanité et celles de la divinité. C'est un Juif, fils de Marie, élevé à Nazareth, ayant grandi dans la même ambiance que ses contemporains, prêchant plus tard à la manière des rabbis de son époque, mourant sur une croix, en des tortures de l'âme et du corps qui furent trop réelles ; et pourtant quelque chose au cours de toute sa vie transfigure ineffablement tous ses actes, toutes ses paroles ; sous la « forme de l'esclave » transparaît continuellement la « forme de Dieu ». Et il n'y a pas de hiatus entre ces deux formes ; c'est bien le même, sans apparence de dualité, sans déchirement, qui se manifeste à nous. Quelle admirable et unique *personnalité !* Le Christ est un ; il nous apparaît, en toute vérité ce qu'il est : un unique *prosôpon*. ».

M. Amann ajoute : « Si la pensée de Nestorius s'était expliquée dès l'abord avec toute la netteté que nous venons d'y mettre, il n'y aurait pas eu dans le passé, il n'y aurait pas, aujourd'hui, de question nestorienne » (col. 153). Et pourtant ? Ne semble-t-il pas que notre auteur se reprenne quelques lignes plus loin, pour conclure, très exactement d'ailleurs :

« Telle qu'elle se présente en bloc, la théorie et la terminologie nestoriennes *diffèrent profondément* de la doctrine ecclésiastique, telle qu'elle s'est fixée dans les siècles suivants, telle déjà que S. Cyrille en posait la base, telle que Chalcédoine en a fourni la première et claire formule.

[1] Voir également les observations du P. d'Alès dans *Recherches de Sc. relig.*, 1914, p. 242.

Cette doctrine du *prosôpon* unique du Christ résultant de la juxtaposition des deux *prosôpa* de l'humanité et de la divinité, même si, par la pensée, on en élimine le sens hérétique que fournirait la traduction de *prosôpon* par notre mot : « personne » au sens philosophique, cette doctrine ne peut se superposer à la doctrine orthodoxe de l'unité d'*hypostase* ou de *personne*. Trop exclusivement psychologique, elle ne pousse pas assez loin l'analyse de l'être mystérieux du Sauveur ; elle ne va pas jusqu'à la *raison même* de cette unité profonde qu'elle entend bien sauvegarder, jusqu'à la subsistence de l'*homo assumptus* dans et par la personne du Verbe.

Insuffisante, elle est aussi dangereuse ; elle laisse place à des expressions, à des façons de parler qui ne respectent pas suffisamment cette unité... » (col. 154).

Une telle appréciation a le grand mérite de correspondre à l'étude objective des textes, tout en sauvegardant l'orthodoxie qu'il convient peut-être de reconnaître à la pensée personnelle de Nestorius. Nestorius a eu le grand tort de « scandaliser, » par ses propos oratoires, ceux qui l'entendaient et qu'il voulait prémunir contre les erreurs apollinaristes ou monophysites. « Trop orateur, pas assez théologien, l'archevêque de Constantinople a cru pouvoir résoudre un problème difficile par des discours et des mots à effet. Un peu plus de souplesse, un peu plus d'habileté dialectique, une étude plus approfondie du cas, une application plus constante des règles de la méthode, une connaissance plus avertie des précédents, un esprit plus métaphysique, ajoutons un peu plus d'humilité, auraient pu lui éviter les incartades que ses amis eux-mêmes ont été obligés de reconnaître » (col. 155).

L'article sur l'*Eglise Nestorienne* est à la fois historique et théologique. Des seize paragraphes [1] qui le constituent, Mgr Tisserant a écrit la presque totalité : I. Définition, sources et bibliographie générale. II. Evangélisation de l'empire parthe. III. L'Eglise de Perse sous la dynastie sassanide. IV. L'Eglise nestorienne sous la domination arabe. V. Les établissements nestoriens dans l'Inde. VI. L'expansion nestorienne vers l'Asie centrale et la Chine. VII. Les papes et l'Eglise nestorienne au Moyen Age. VIII. L'Eglise chaldéenne catholique. IX. L'Eglise nestorienne à l'époque moderne. X. Listes patriarcales. XI. La littérature nestorienne. XIII. Droit canon de l'Eglise nestorienne. XIV. Liturgie des Eglises nestorienne et chaldéenne (col. 157-323).

Le § XII, dû à M. Amann, traite de la *Théologie de l'Eglise Nestorienne* (col. 288-313) : il est la continuation de l'article *Nestorius*. Après un court aperçu sur les textes officiels, symboles et livres liturgiques et une esquisse sommaire des ouvrages de théologie nestorienne, l'auteur définit les caractères généraux de cette théologie. Il note tout d'abord la persistance, pendant des siècles, des mêmes formules stéréotypées, des mêmes arguments, des mêmes pensées. Le « docteur » aveuglément suivi est Théodore de Mopsueste, tant au point de vue de la spéculation que du canon des Ecritures. Seuls, les deux premiers conciles ont force d'autorité : le concile de Chalcédoine est discuté ; Ephèse, naturellement, est rejeté.

Si l'enseignement trinitaire est correct (avec l'unique procession de l'Esprit-Saint), la christologie est nettement dyophysite. Les docteurs nestoriens repoussent l'hérésie des deux Fils, mais ils rejettent la formule de l'union hypostatique. C'est, dit Babaï le Grand, une union ineffable, indéfinissable ; c'est même une *union personnelle*, avec un sens différent du sens consacré à Chalcédoine, une *union volontaire*. Aussi déclare-t-on qu'existent dans le Christ *deux natures, deux hypostases, une personne :* « La personne de l'humanité, déclare Babaï, a été prise unitivement par Dieu, mais son hypostase n'a pas été prise. » On le voit, c'est la doctrine de Nestorius, systématisée.

On note par ailleurs l'opposition au dogme du péché originel, le péché originel étant expliqué à la manière pélagienne, transmis qu'il serait *non natura, sed imitatione*. Le créatianisme est enseigné ; mais, par contre, la doctrine sur l'état des âmes séparées en est encore à la formule archaïque qui renvoie récompenses et châtiments après la résurrection générale et le jugement. On lira avec intérêt ce qui concerne la foi des Nestoriens aux sacrements, et très particulièrement à la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Si l'Extrême Onction n'est pas comptée parmi les sacrements, aucune hésitation n'existe pour le mariage : « Pour s'être développée en vase clos, pour avoir été moins mêlée que d'autres à la vie commune de la catholicité, cette Eglise n'en a pas moins gardé, dans l'ensemble, les grandes vérités qui forment l'armature du christianisme » (col. 313).

VIII

La théologie médiévale est une mine inépuisable de découvertes et d'études historiques du plus haut intérêt. Déjà les « Etudes de Philosophie médiévale » nous ont donné une série de volumes d'une valeur scientifique indiscutable. Et depuis l'*Introduction à l'étude de S. Augustin*, d'Et. Gilson, analysée dans le § I de cette Chronique (voir p. 499), M. C. Ottaviano a édité dans la collection l'*Ars compendiosa* de Raymond Lulle [1]. La « Bibliothèque thomiste, » de son côté, s'enrichit chaque année de quelque nouveau volume : aux spécialistes qui peuvent s'y intéresser, nous ne ferons aujourd'hui que signaler la publication de Mlle Jeanne Daguillon, ancienne élève de l'Ecole des Chartes, sur Ulrich de Strasbourg [2].

Dans une plaquette extraite de *La France fran-*

[1] La numérotation est fautive et dans le sommaire et dans le corps de l'article : fautes de typographie, sans doute, échappées à l'œil du correcteur.

[1] Car. OTTAVIANO, L'Ars compendiosa de Raymond Lulle, *avec une étude sur la bibliographie et le fond ambrosien de Lulle*. In-8° de 164 p., 40 f., Paris (1930), J. Vrin.

[2] Jeanne DAGUILLON, Ulrich de Strasbourg, O. P., La « Summa de Bono, » livre I. In-8, 40 f. Le Saulchoir. (Il faudra corriger la note désormais fautive du P. Cayré sur Ulrich de Strasbourg, *Précis*, t. II, p. 634).

ciscaine (t. IX, 1929, p. 338 374), le P. André Callebaut étudie *Les séjours à Paris du Bienh. G. Duns Scot et son milieu universitaire.* Jean Duns Scot séjourna trois fois à Paris, du 14 septembre 1293 à la fin de l'année scolaire 1296 ; de la fin de 1302 au 25 juin 1303, époque où, ayant conquis le baccalauréat, il fut renvoyé en Angleterre en raison de sa fidélité au pape ; de décembre 1304 à la fin de l'année scolaire 1306, pour la maîtrise. En fixant ces dates, le P. Callebaut rappelle un fait généralement ignoré : la division de l'Ordre franciscain au moment du conflit entre Boniface VIII et Philippe le Bel (1303). Quatre-vingts franciscains souscrivirent alors l'appel au concile contre le pape ; mais quatre-vingt-huit autres s'attachèrent au pape contre le roi : Duns Scot fut de ces derniers.

Mais c'est toujours la figure de S. Thomas d'Aquin qui domine tout le moyen âge. Il faut savoir gré à M. Maritain d'avoir mis en relief, avec une force toute persuasive, quelques traits de cette physionomie rayonnante, dans le volume [1] que vient de publier la « Bibliothèque française » de Philosophie (nouvelle série). Cet ouvrage n'est pas un exposé de la doctrine thomiste ; il essaie plutôt de mettre en lumière certains aspects essentiels de la personnalité et de l'action de S. Thomas, son action présente et toujours efficace, autant et plus que son action passée. Il s'agit en effet d'un thomisme perdurable et actuel. M. Maritain estime avec raison que S. Thomas domine l'histoire, « que sa lumière, parce qu'elle est spirituelle, que sa pensée, parce qu'elle est vraie, demeure avec sa grandeur essentielle et son essentielle efficacité, aujourd'hui comme au temps de S. Louis. » Il montre d'abord en S. Thomas « le saint » dont la doctrine a illuminé l'Eglise en son temps et continue, aujourd'hui encore, à l'illuminer « pour accueillir, dans une unité supérieure, et véridique, non éclectique, — de discrimination, d'ordre, de rédemption, non de confusion et de mort, — les immenses diversités de race, de culture et de spiritualité qui se partagent le monde de l'Orient à l'Occident. » Il montre ensuite « le sage architecte, » guide prédestiné dans la reconstruction de la culture chrétienne. « L'apôtre des temps modernes, » S. Thomas l'est excellemment parce qu'il est l'apôtre de l'intelligence, parce que l'absolutisme de la vérité dans son âme et dans son œuvre peut seul guérir l'intelligence moderne des erreurs qui la contaminent, parce que sa doctrine est essentiellement moderne, parce qu'il est le Docteur de l'Eucharistie. Enfin, M. Maritain expose en quel sens la philosophie thomiste s'impose à tous, en raison de sa vérité, et justifie en S. Thomas le titre de « Docteur commun. » Trois annexes : I. Tableaux chronologiques de la Vie et des Ecrits du saint. II. Témoignages des Souverains Pontifes en sa faveur. III. Trois documents pontificaux : encyclique *Æterni Patris* (Léon XIII) ; motu proprio *Doctoris Angelici* (Pie X) ; encyclique *Studiorum ducem* (Pie XI).

[1] Bibliothèque française de Philosophie (nouvelle série). **Le Docteur Angélique**, par Jacques MARITAIN. In-8 de XVIII-284 p., 18 f. Paris (1930), Desclée, de Brouwer et Cie.

Une des figures les plus curieuses du moyen âge est celle de Nicolas d'Autrecourt (XIVe siècle). Son nom est sauvé de l'oubli grâce à la condamnation portée contre lui, en 1346, par Clément VI [1]. M. P. Vignaux lui consacre une notice assez longue (col. 561-587) dans le fasc. XCII du *Dict. de Théol. catholique.* Et c'est à juste titre, car « le problème de Nicolas d'Autrecourt est d'abord, pour l'historien, de rendre leur sens aux propositions condamnées en 1346, articles séparés, souvent obscurs, paradoxaux quelquefois jusqu'à l'inintelligible... Si l'entreprise a tenté les historiens, c'est qu'ils trouvaient à certaines thèses de « maître Nicolas » une résonance étrangement moderne [2]. Lappe [3] voit en lui un « théoricien de la connaissance » qui critique les concepts fondamentaux de la métaphysique. Pour le P. Maréchal [4], Nicolas a franchi « tout d'une haleine la distance qui sépare Occam de Hume, » non sans reconnaître d'ailleurs qu'« un tel rapprochement appelle de sérieuses réserves » (col. 563). C'est à rétablir la pensée de Nicolas d'Autrecourt, le sens de ses propositions et le rapport qu'elles peuvent présenter avec certains aspects de philosophie moderne, que s'est employé avec succès M. P. Vignaux.

IX

Une fois de plus, la doctrine spirituelle de S. François de Sales est l'occasion d'une intéressante publication. Après les ouvrages de MM. Strowski, Thamiry, Vincent, et les études de M. Bremond, voici, dans la collection « Les Moralistes chrétiens, » un beau volume de M. Archambault [5]. Dans son *Précis de Patrologie,* le P. Cayré (t. II, p. 841) avait retenu le plus souvent les conclusions de M. l'abbé Vincent *(Saint François de Sales, directeur d'âmes : L'éducation de la volonté,* Paris, 1923 ; voir *Ami* 1923, p. 189). Mais on sait que ces conclusions ont été plus ou moins contredites par M. l'abbé Bremond. M. Archambault tente de fournir une solution conciliatrice, montrant comment les interprétations des deux auteurs correspondent à deux phases de l'expérience personnelle du saint et objectivement à deux étapes de la vie chrétienne.

Son ouvrage vaut donc surtout par l'orientation qu'il nous fait découvrir dans la pensée de S. François de Sales, en conformité avec les prin-

[1] Voir Denzinger-Bannwart, n. 553-570.

[2] Nos lecteurs se reporteront, sur ce sujet, à un article déjà ancien, mais toujours actuel, publié par l'*Ami* en 1913, p. 81. Sur le système de Nicolas d'Autrecourt, voir spécialement p. 84-87.

[3] *Nicolas von Autrecourt, sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, dans *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. VI, fasc. 2, p. 8, 1908.

[4] *Le point de départ de la Métaphysique,* Paris, 1923, cahier II, p. 118.

[5] **Saint François de Sales**, par Paul ARCHAMBAULT. In-12 de 320 p., 20 f. ; Paris (1930), Gabalda. Collection « Les Moralistes chrétiens. »

cipes exposés dans l'*Introduction*. C'est donc à celle-ci qu'il convient de s'attacher principalement.

La vie du saint nous est connue sans grand élément d'incertitude. Les problèmes critiques que soulevaient les conditions de publication de ses écrits peuvent être résolus par la monumentale édition d'Annecy. Reste sujette à discussion l'interprétation du fond de sa doctrine ascétique et mystique.

Cette doctrine est née de l'expérience personnelle du saint et de celle de ses nombreuses dirigées. On aurait donc peu de chances de la traduire exactement et totalement en la ramenant à une série de thèses dogmatiques déductivement enchaînées. Ce qui frappe avant tout, c'est son extrême vivacité et sa fraîcheur de sensibilité : S. François est vraiment le Docteur suave et doux. Une ferveur de sensibilité pénètre toute sa pensée. Sans doute, la doctrine même, par là qu'elle est puisée aux meilleures sources de l'enseignement catholique, ne lui est pas propre, même en tant qu'elle définit les rapports de la volonté au bien et du bien à la volonté ; mais « ce qui est bien propre à notre saint, ce sont les vibrations qu'il a imprimées à ce mot d'amour, les harmoniques et résonances indéfinies dont il l'a chargé. C'est la spontanéité, l'élan, la liberté heureuse qu'il veut et qu'il sait y joindre : non plus « poids » qui entraînerait l'âme ainsi qu'une force encore physique, mais attrait délicieux qui, intimement, la soulève et l'exalte. C'est l'aisance avec laquelle il accueille, dispose, organise toutes nos terrestres amours, sous la loi d'une naturelle et première inclination d'aimer Dieu par-dessus toutes choses. » C'est l'espèce d'ivresse qui le prend à commenter la définition johannique du Dieu d'amour : « Tout est à l'amour, en l'amour, pour l'amour et d'amour en la sainte Eglise. » *(Traité de l'amour de Dieu*, préface).

Est-ce à dire qu'aucune doctrine solide ne se discerne sous ces effusions, intuitions, aspirations ? Nullement. Sa rigueur et sa solidité doctrinales n'ont pas été surpassées par Bossuet lui-même. Les théories, comme telles, ne l'intéressent guère. Manifestement les débats d'école n'existent point pour lui. Sans doute aussi faut-il reconnaître, au cours d'une carrière longue et diverse, une réelle évolution de la pensée. L'*Introduction à la Vie dévote* et le *Traité de l'amour de Dieu* ne sont pas, dans le problème capital de l'oraison, deux ouvrages qui se superposent ou se prolongent exactement ; ils représentent plutôt deux perspectives, deux phases de la vie spirituelle, deux époques de la formation personnelle du saint. Sans doute encore, le vocabulaire philosophique de S. François manque parfois de précision et les mots ont pu trahir la pensée du saint Docteur. Mais ces réserves et constatations faites, il faut maintenir « la robuste architecture de la construction salésienne. Il y a, chez S. François de Sales, une doctrine et précise et savante à sa manière, très rationnellement justifiée et fondée, parfaitement avouable par la philosophie la plus rigoureuse. »

Faut-il l'appeler « volontarisme, » tout au moins provisoirement ? Oui, sans doute, puisque « dans l'ordre psychologique, la volonté apparaît comme la faculté dominatrice qui, à la fois, porte en soi et gouverne toutes les autres. « Appétit intellectuel, » elle comble l'intervalle et empêche l'opposition abstraite qu'une psychologie de manuel marquerait volontiers entre instinct et raison, ou entre pensée et action. » Oui, encore, puisque, « dans l'ordre méthodologique, c'est à une analyse concrète des inclinations naturelles, des mouvements spontanés, des aspirations incoercibles de la volonté-amour, que l'apologétique de S. François de Sales demande son fondement rationnel et emprunte sa force conquérante. » Oui toujours, puisque, « dans l'ordre ascétique et moral, c'est l'effort de la volonté qui constitue le vrai mérite, la rectitude de la volonté, la vraie pureté, la mortification de la volonté, la vraie pénitence. » Oui enfin, puisque « dans l'ordre de la théologie mystique, — et voici la trouvaille de M. Bremond, notre « grand sourcier, » — c'est l'acquiescement de notre volonté qui constitue l'essence de la prière, et la « nudité » de la volonté, libérée ou dépouillée du même coup de la tyrannie des passions, de l'agitation des « puissances, » de l'intermittence des « affections » et du souci même des progrès et des vertus, qui représente la fin (au double sens du mot : but et terme) de l'ascension mystique. »

Mais comment interpréter ce volontarisme ? De même que certains philosophes distinguent de l'intelligence discursive et dialectique une intelligence intuitive et immédiate, faut-il, dans la doctrine salésienne de la volonté, distinguer « une volonté laborieuse et comme besogneuse, s'exprimant en des opérations successives et diverses, soumise à l'alliance des « puissances » affectives et intellectuelles et participant à leur instabilité, et une volonté « pure, » concentrée en la « fine pointe » de l'âme, transcendante aux « puissances, » réduite à une fonction d'acquiescement, « d'adhérence, » mais y trouvant, sous une apparence de passivité, la seule liberté véritable ? » Souvent, M. Bremond incline vers cette solution, encore qu'il enseigne parfois que la collaboration des puissances est désirable et qu'au reste elle n'est jamais complètement inexistante *(La métaphysique des saints*, t. I, p. 104 ; p. 93, note). Il vaut mieux, semble-t-il, affirmer que dans la doctrine salésienne, le « volontarisme » n'est que l'élément spécifique, constitutif de l'oraison ; mais que la doctrine elle-même est une doctrine de réconciliation et de synthèse.

« Equilibre de la sensibilité et de l'intelligence ; équilibre de l'action et de la contemplation ; équilibre de la spontanéité intérieure et de la contrainte extérieure ; équilibre de la nature et de la grâce ; équilibre de l'effort ascétique et de la quiétude mys-

tique ; tout, chez notre saint, est équilibre et tend vers l'unité.

Nous voici face à face avec l'antinomie « anthropocentrisme » et « théocentrisme ». Puisque c'est là le point sensible et l'aspect le plus actuel du débat, essayons, cette fois, de le tirer au clair.

Préparant une thèse universitaire sur la formation de la volonté chez S. François de Sales ; frappé des analogies que cette méthode ascétique présentait, d'une part avec les *Exercices* de S. Ignace, d'autre part, avec certains travaux de psychologie contemporaine ; heureux de montrer que l'ascèse chrétienne n'aboutissait nullement, comme on le lui a reproché, à annihiler la personnalité, mais bien plutôt réussissait à multiplier l'efficacité des procédés qui, de tous temps, ont formé les hommes forts et rayonnants, — M. l'abbé Vincent nous avait présenté un S. François de Sales essentiellement « anthropocentriste » pour qui, la gloire du Créateur étant faite du bien des créatures, la cause du christianisme s'identifiait avec celle du progrès moral, et le service de Dieu avec la culture de la personne humaine.

Rencontrant à nouveau S. François de Sales au cours d'une exploration qui aboutissait, non plus à la réhabilitation, mais à l'exaltation de la mystique ; frappé surtout de la parenté de cette œuvre avec celle de « l'école française » des Bérulle et des Condren ; désireux de donner de la prière une définition qui la distingue de l'ascétique et l'affranchisse de la tutelle tatillonne des « puissances » en même temps que de la recherche de la « délectation » pieuse, — M. Bremond voit en l'auteur du *Traité* le doctrinaire et le héraut du « théocentrisme », et le constitue garant de sa propre philosophie de la prière. « La pratique des vertus morales, bien qu'elle nous aide à mériter la divine rencontre et nous y prépare, nous ramène d'abord à la surface de notre être, nous distrait et de notre âme profonde et de Dieu » *(Métaphysique des saints,* t. I, p. 31). L'oraison véritable, comme l'amour véritable, est dans l'abandon de la volonté propre, désormais fondue en la volonté divine ; un silence, un dépouillement, un anéantissement du moi, c'est là, non seulement la quiétude et l'union du parfait, mais toute prière digne de ce nom.

Voilà, semble-t-il, une opposition catégorique, totale. L'est-elle bien autant qu'elle le paraît ?

Ne contestons pas à M. Bremond la double gloire, qu'il s'est bien acquise, d'avoir soulevé avec éclat un magnifique problème et rajeuni une image un peu fatiguée par les ans et maintes retouches maladroites. Quoi qu'on en pense par ailleurs, ses gros volumes sont de ceux qui ne laissent rien en l'état : ni de l'ascèse, ni de la prière, ni de leurs rapports, ni d'aucune des questions connexes, nul ne pourra désormais parler comme s'ils n'étaient pas. Avouons d'autre part, que le S. François de Sales sorti des mains du vigoureux sculpteur d'âmes a une autre allure que celui qu'on nous avait communément présenté. Faut-il pourtant sacrifier à cette impression de puissance et de nouveauté ? et omettre les nuances et les atténuations, un peu trop discrètes parfois, où M. Bremond prépare lui-même une réconciliation que l'avenir verra sûrement ?

Remarquons que, de l'aveu même de notre auteur, ce n'est pas d'emblée que S. François de Sales se serait installé sur les positions doctrinales un peu excessives qui lui sont prêtées. « Sainte Chantal tient une grande place dans l'histoire intime du *Traité de l'Amour de Dieu*. C'est pour elle et près d'elle que ce livre a été écrit ; mieux encore, c'est elle qu'il nous raconte et les premières Visitandines » *(L'Invasion mystique,* t. II, p. 538). « Nous autres qui sommes encore ès vallées », lui écrivait-il en 1606, en témoignant d'une certaine défiance vis-à-vis des voies extraordinaires qui commençaient à se découvrir pour lui. Quand donc ces réserves cesseront-elles de lui paraître nécessaires ? Quand la lecture des grands mystiques, et de sainte Thérèse notamment, lui aura révélé les intimes secrets de « la fine pointe » et de « l'indifférence », déjà connus de sainte Chantal par le Carmel de Dijon, où elle fréquentait régulièrement pendant ses séjours chez le président Frémyot. Quand, par la direction de cette âme, il aura pu observer, « avec une attention, une angoisse et une admiration croissantes », qu'une âme cependant haute et généreuse pouvait se trouver dans « la quasi impossibilité d'appliquer aux choses de Dieu ses activités de surface, ses puissances prétendues supérieures », et n'avoir de refuge que dans une zone suprême, où se maintiendrait, en dépit de tout, l'union à Dieu, la vraie, l'essentielle prière *(La métaphysique des saints,* t. I, p. 55). Quand il aura pu, en d'autres âmes, contrôler cet enseignement et renouveler cette observation. Quand, enfin, sa propre sainteté lui aura fait sentir l'exigence d'une perfection plus haute et d'une dernière montée. Rien donc de brusqué, non plus que de brutal, dans une telle évolution, mais seulement une expérience progressivement étendue de la réalité des faits et de la vie des âmes.

Remarquons, d'autre part, que, de l'aveu encore de notre auteur, S. François de Sales a personnellement peu souffert des angoisses auxquelles il cherchait le remède pour d'autres, et qu'il voyait en continuité ce qui leur apparaissait semé de fossés et d'abîmes. « Chez lui, le contact n'est jamais rompu entre la fine pointe et la partie supérieure de l'âme » *(id.,* p. 87). « Où s'arrête la partie proprement ascétique, où commence le mysticisme proprement dit, avec lui, on ne sait jamais. Ces éléments, ailleurs si tranchés, semblent être confondus, et se confondent en effet chez François de Sales » *(L'Invasion mystique,* p. 581). Si, après avoir opposé, du point de vue un peu abstrait de l'essence, la « préoccupation anthropocentrique » et « l'indifférence théocentrique », M. Bremond accorde et répète qu'elles s'unissent « dans le bloc de la prière concrète », c'est sur la sommation même de son sujet.

Une évolution continue, une âme sans coupure : comment pourrait-il sortir de là une antinomie doctrinale insoluble ? L'apparence n'en pourrait être que pour des observateurs décidés à ne pas se rejoindre, et contemplant la même montagne sous deux versants différents. Du sommet, tout se relie et s'organise » (pp. 24-28).

C'est dans cette orientation que M. Archambault expose, d'après les textes salésiens, *les principes* (le gouvernement de la volonté ; l'amour ; l'amour de Dieu par-dessus toutes choses ; les étapes du souverain amour ; l'amour de toutes choses en Dieu) ; puis, *les vertus* (l'ordre et le choix des vertus ; l'égalité d'âme ; l'humilité ; l'obéissance ; la chasteté ; la douceur et la cordialité ; le service du prochain ; la dévotion ; le renoncement) ; enfin, *les moyens* (les dispositions à acquérir ; l'effort personnel ; un directeur ; les sacrements ; l'oraison).

Un index analytique permet de retrouver facilement les principales matières abordées par S. François dans les textes invoqués.

X

Le cardinal Newman appartient à la théologie contemporaine. Un long article lui est consacré par les PP. H. Tristram et F. Bacchus, de l'Oratoire de Birmingham, dans le *Dict. de Théol. catholique,* fasc. XCI-XCII, col. 327-398. C'est toute une

étude, renouvelée et mise à jour, sur la vie, les œuvres et la doctrine du célèbre converti. On y trouve de précieux renseignements sur le mouvement d'Oxford et la position doctrinale de Newman à cette époque. Le paragraphe qui intéressera le plus vivement le théologien catholique concerne la *Grammaire de l'Assentiment* (col. 385-97). Certains points, assez discutés, ont reçu ici des précisions utiles : « Newman, nous dit-on, ne traite pas de la certitude de l'assentiment religieux comme d'une chose *sui generis*. . Par certitude, il entend *la certitude* et non point ce qu'on appelle souvent certitude morale ou pratique, c'est-à-dire une *très haute probabilité* avec la sûreté qu'elle procure pour l'action » (col. 390). Dans une lettre inédite du 28 avril 1870, Newman écrit textuellement : « Je pense que le résultat d'une combinaison de probabilités... est une preuve réelle... en tant qu'elle est simplement une anticipation... d'une conclusion inévitable. »

On sait également que, pour Newman, le sens de l'inférence *(illative sense)* est « la faculté dont on use avec pleine confiance, chaque fois que l'on tire une conclusion d'un certain nombre de faits, en faisant confiance à son jugement, au lieu d'attendre de s'être donné pleine satisfaction par un processus formel et explicite de déduction » (col. 390). De plus, l'assentiment est notionnel, s'il porte sur la vérité de propositions abstraites ; il est réel, s'il porte sur des vérités concrètes. L'inférence et l'assentiment représentent des actes différents de l'esprit, tout au moins parce que dans l'inférence l'attention est dispersée sur un certain nombre de propositions et sur leurs rapports réciproques, tandis que dans l'assentiment elle se concentre sur une seule sans égard aux autres. Dans le raisonnement *verbal* (explicite), la distinction est plus accentuée ; dans le raisonnement *mental* (implicite, où l'esprit atteint immédiatement la conclusion), elle est à peine marquée, l'assentiment suit spontanément l'inférence. Ces principes peuvent s'appliquer aux problèmes religieux. Mais précisément, ils impliquent la prédominance des preuves morales dans la démonstration de l'existence de Dieu ; ils supposent dans la religion naturelle une sorte de préparation morale à la religion révélée. Et, en ce qui concerne la « preuve » de la religion révélée, ils permettent de concevoir qu'une « accumulation de probabilités » l'anticipe.

Le grand mérite de cet article sur Newman est de replacer celui-ci dans son milieu et de faire comprendre, en fonction de sa psychologie personnelle, tout le sens de ses démonstrations apologétiques.

XI

Adolf Harnack, quoique protestant libéral, a tenu une trop grande place dans la théologie positive, pour qu'à l'occasion de sa mort nous ne disions pas brièvement ce que fut sa carrière littéraire et ce que sont ses idées.

Il est né le 7 mai 1851 à Dorpat, ville de Livonie, fondée par les chevaliers teutoniques. Jusqu'à la guerre de 1914, cette ville fut le centre intellectuel du germanisme et du protestantisme dans les provinces baltes soumises à l'empire des tsars. Son père Théodore Harnack, professeur de théologie pastorale à la Faculté de Dorpat, était un défenseur de l'orthodoxie luthérienne. Tout autre fut l'orientation de son fils. Adolf fit ses études sous la direction de son père et, à l'âge de vingt ans, après s'être assimilé la doctrine courante des Facultés protestantes, en compagnie de son frère jumeau Axel, il quitta la Livonie pour visiter les Universités allemandes, alors dans tout l'éclat de leur renommée. Axel s'orienta vers les mathématiques et mourut, en 1888, professeur à l'Ecole polytechnique de Dresde. Adolf se spécialisa dans l'étude de l'histoire de l'Eglise.

Sa carrière fut rapide et brillante. En 1876, à 25 ans, il est professeur extraordinaire (maître de conférences) à Giessen. Trois ans après, il devient titulaire. Après deux années de professorat à Strasbourg, il entre en 1888 à la Faculté de Berlin, malgré l'opposition du Consistoire supérieur de l'Eglise évangélique de Prusse, et de ce poste il ne devait plus sortir. Reçu en 1890 membre de l'Académie Royale de Prusse, il fut ainsi complimenté par Théodore Mommsen, dans son discours de réception : « Vous nous avez expliqué l'origine et le développement de la religion chrétienne. » Cette parole donne une idée de l'effet produit en Allemagne par l'*Histoire des Dogmes* que Harnack venait de publier en trois volumes [1]. En effet, c'est l'*Histoire des Dogmes* qui a fait sa renommée, bien qu'elle ne soit pas son meilleur ouvrage. Cette *Histoire* ne donne pas un exposé des doctrines théologiques au cours des siècles : c'est une vaste synthèse qui veut expliquer comment de l'enseignement de Jésus est sortie l'Eglise catholique primitive, qui elle-même s'est différenciée en Eglises orientales et en Eglise catholique (au sens actuel du mot), pour retourner à ses origines par le mouvement de la Réforme.

Pour Harnack, l'enseignement de Jésus se réduit à l'enseignement du Royaume de Dieu purement intérieur, à l'union de l'âme au Père céleste et enfin à la nouvelle morale de la charité. L'hellénisation de cet enseignement a produit l'Eglise catholique primitive. L'enthousiasme des premiers chrétiens a disparu pour faire place à une *doctrine* et à une organisation *juridique*. Les mystères hellénistes se sont mués en sacrements. L'Eglise catholique primitive s'est muée, au cours des âges, en Eglises orientales caractérisées par le Traditionalisme et le Ritualisme, et en Eglise catholique, au sens actuel du mot, caractérisée par l'augustinisme et par l'idée politique de l'Empire romain. Pour Harnack, l'Eglise catholique actuelle n'est qu'un décalque clérical de l'Empire romain. En elle l'augustinisme tend à disparaître

[1] *Dogmengeschichte*, 3 vol. Tubingue, Mohr, 1886-1890. Nouvelle édition, 1908-1910.

et les étapes de son évolution sont marquées par les étapes de la décroissance de l'augustinisme. Ces étapes sont caractérisées par la scolastique (Albert le Grand et S. Thomas), le concile de Trente, la lutte contre Baïus et la constitution *Unigenitus.* Au fur et à mesure que l'augustinisme décroissait, le pélagianisme reprenait pied dans l'Eglise par la diffusion du probabilisme et du « curialisme » romain. A ceux qui objectaient que le protestantisme libéral volatilisait les dogmes chrétiens, il répondait que pour le catholicisme actuel, le dogme n'est plus qu'une formule juridique sans emprise sur l'âme, et assaisonnait sa réponse d'appréciations très dures, très peu justes, très peu sereines, sur le dogme, la morale, la vie catholiques.

L'*Histoire des Dogmes* suscita des contradictions nombreuses, même et surtout parmi les protestants. Teuffl, un vieux philologue de Tubingue, auteur d'une *Histoire de la Littérature latine,* remarquable par la sûreté de sa documentation et la pondération de ses jugements, n'hésitait pas à qualifier Harnack de *schwindler* (farceur), à cause de ses synthèses hâtives et de ses inexactitudes. D'autres lui reprochaient que son *Histoire des Dogmes* ne contenait que la pathologie de la religion chrétienne, puisque dès le début, la prédication chrétienne aurait été faussée par l'introduction d'éléments étrangers (doctrines philosophiques, pratiques magiques qui se trouvent déjà dans S. Paul), et qu'il ait fallu attendre Luther pour que pût commencer le procès de libération. D'autres enfin (Tröltsch) constataient qu'il avait systématiquement ignoré le côté social du christianisme. Dans son *Luther und Luthertum,* le P. Denifle a souligné quantité d'inexactitudes, surtout en ce qui concerne S. Augustin et les scolastiques.

Aussi quand, en 1900, Harnack publia *l'Essence du Christianisme* [1], où il donnait la quintessence de son *Histoire des Dogmes,* Albert Schweitzer [2] n'hésita pas à déclarer publiquement que cet ouvrage avait été une désillusion pour tous ceux qui réfléchissent.

En 1902, Harnack publie sur le Symbole des Apôtres une monographie [3], où il démontre que ce symbole est la profession de foi baptismale de l'Eglise au IIe siècle. Cette monographie fit beaucoup de bruit dans l'Eglise protestante (en 4 ans, 27 éditions). Elle fut cause que beaucoup de candidats aux fonctions de pasteur refusèrent de prononcer le symbole des apôtres à leur « ordination, » comme les *agente* (rituels) des Eglises protestantes d'Allemagne le prescrivaient.

Entre temps, Harnack avait publié en trois volumes (1899 à 1904) l'*Histoire de la Littérature chrétienne jusqu'à Eusèbe* [4], dans laquelle il donnait, avec une grande érudition, l'histoire critique des textes chrétiens primitifs. C'est probablement le meilleur ouvrage d'Harnack, en tout cas le plus utile. En 1900, à l'occasion du 150e anniversaire de l'Académie Royale de Berlin, il avait donné, en trois volumes, l'histoire de celle-ci [1]. Très intéressante est l'*Histoire de la mission et de la diffusion du christianisme dans les trois premiers siècles* [2]. Dans cette étude, Harnack essaie de dégager ce que fut la prédication chrétienne primitive, quels éléments de cette prédication firent impression sur les païens; il rappelle ensuite l'état de l'Eglise dans les trois premiers siècles, la manière de vivre des premiers chrétiens, les noms qu'on leur donnait au baptême, etc. Cette dernière partie est d'un haut intérêt et de la plus grande valeur.

Après s'être attaqué en 1905 à la très épineuse question de l'attitude de l'Eglise primitive par rapport au service militaire [3], Harnack publia, en 1907, *Luc le Médecin* [4]. Il y démontre que les Actes des Apôtres sont d'un seul auteur : les « Wirstücke » sont du même auteur qui a écrit le 3e Evangile. Et ceci nous amène à rappeler que plus tard, en différentes monographies, Harnack s'est rapproché des données traditionnelles pour les dates des épîtres et des évangiles. Dans la préface de *Luc le Médecin,* il se plaint de ce que trop souvent la critique du Nouveau Testament soit impressionniste. Or, lui aussi, trop souvent, dans différentes études des *Texte und Untersuchungen,* avait sacrifié à l'impressionnisme. C'est ainsi que, dans une étude sur S. Justin, partant de ce qu'au ch. 65 de la *Ia Apol.*, il est écrit : ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος, il inférait que les éléments primitifs de l'Eucharistie étaient l'eau et le pain. Dans une autre monographie, sur des indices de valeur minime, il affirmait que le traité pseudo-cyprien *De aleatoribus* était l'œuvre du pape Victor, ce qui renversait toutes les données traditionnelles sur l'Histoire littéraire de l'Eglise primitive.

Harnack est mort le 10 juin 1930, à Heidelberg. Il a touché à beaucoup de questions et abordé bien des problèmes. Mais la synthèse qu'il a voulu donner de l'histoire des dogmes est déjà, dès maintenant, abandonnée par les protestants. Néanmoins, il gardera la renommée d'un grand travailleur : son *Histoire littéraire de l'Eglise* et les parties positives de l'*Histoire de la Mission* auront une valeur durable. Ce qui est regrettable, c'est la façon peu courtoise et peu exacte dont il parle de l'Eglise catholique, de ses dogmes, de sa vie : c'est d'ailleurs, assez habituellement, la manière protestante.

[1] *Das Wesen des Christentums,* Leipzig, Hinrich.
[2] *Von Reimarus bis Weede, Geschichte der Leben-Jesu-Vorschung,* Tubingue, Mohr, 2e édit. 1923.
[3] *Das apostolische Glaubensbekenntnis,* Tubingue, Mohr.
[4] *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius,* 3 vol., Leipzig, Hinrich.

[1] *Geschichte der Königlich-preussischen Academie der Wissenschaft,* 3 vol., Berlin, 1900, Mittler und Sohn.
[2] *Mission und Ausbreitung des Christentums,* 2 vol., Leipzig, Hinrich, 1912 (2e édit. 1915).
[3] *Militia Christi,* Tubingue, Mohr.
[4] *Lukas der Arzt,* Leipzig, Hinrich.

LITURGIE

Q. — A mon cours de Liturgie, je donne de la cérémonie de l'absoute sur le catafalque en l'absence du corps une explication autre que celle de l'*Ami* (no du 27 févr. 1930, p. 144) et non inventée par moi, je pense.

Dans la primitive Eglise, l'absoute se donnait dans les catacombes, au milieu des morts. Plus tard, on a enterré dans les églises. D'autre part, les cimetières situés autour de celles-ci en étaient regardés comme une dépendance ; c'est pourquoi les morts du cimetière pouvaient être censés enterrés dans l'église. J'ai même vu à la cathédrale, pour l'anniversaire d'un évêque défunt, étendre un drap mortuaire sur le pavé du chœur, et c'est sur ce drap mortuaire que se faisait l'absoute, comme si le corps du défunt s'était trouvé sous le pavement.

Que pensez-vous de cette explication ? — Si elle est basée sur un fond de vérité, elle me paraît plus admissible pour les fidèles que celle de l'*Ami*.

R. — A première vue, l'explication proposée par notre consultant semble ingénieuse ; malheureusement, elle ne repose pas sur un fondement bien solide. Si, en effet, il est vrai qu'autrefois, aux services funèbres, notamment aux services d'anniversaire, célébrés pour le repos de l'âme de tel ou tel personnage enterré dans l'église même, on a été amené assez naturellement à donner l'absoute sur la tombe de celui-ci, il n'est nullement prouvé que toujours et partout il en ait été ainsi. Par ailleurs, on ne voit pas bien en vertu de quelle fiction juridique les cadavres enterrés dans le cimetière adjacent à une église auraient pu être considérés comme l'étant dans cette dernière. Enfin c'est reculer beaucoup les origines historiques de l'absoute que de la faire remonter jusqu'aux premiers siècles de l'Eglise [1] et de dire que tout d'abord elle a eu pour théâtre les catacombes romaines.

Du reste, supposé que l'explication susdite fût vraie, elle montrerait uniquement comment peu à peu on en était venu à procéder à l'absoute même en l'absence du cadavre ; elle ne saurait suffire à légitimer *hic et nunc* l'aspersion et l'encensement du catafalque ou du drap mortuaire quand l'absoute est ainsi donnée. Or, c'est précisément cela que l'*Ami* avait à justifier dans la solution alléguée.

Q. — Est-ce que la messe basse *ut in die obitus* peut être dite pour un défunt *prima die post acceptum mortis nuntium* par n'importe quel prêtre et dans n'importe quelle église ou chapelle, sauf, bien entendu, aux doubles de 1re ou de 2e classe ?

R — Contrairement à ce que semble croire notre consultant, la messe privilégiée de *Requiem* pour un défunt dont on vient d'apprendre la mort ne doit pas nécessairement ni sous peine de perdre ses diverses prérogatives être célébrée le *premier jour* liturgiquement libre après la réception de la

[1] Cf. *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne etc.*, art ABSOUTE.

nouvelle du décès [1]. Aucune préfixion n'existe plus pour cela, et il est maintenant loisible à chacun de choisir le jour qu'il trouve le plus commode : « *opportuniori die* post acceptum mortis nuntium, » est-il dit à ce sujet dans les Nouvelles rubriques du Missel (tit. III, n. 6) [2].

Cette messe est permise dans n'importe quelle église : « in qualibet ecclesia » (Nouv. rubr. du Missel, *loc. cit.)*, et donc *a pari* dans n'importe quel oratoire public ou semi-public ; dans la circonstance, en effet, les oratoires de ce genre sont à assimiler aux églises proprement dites [3].

Si la messe privilégiée de *Requiem* dont il s'agit est solennelle ou chantée, la célébration en revient évidemment de droit au clergé de l'église ou de l'oratoire où elle a lieu. — Si, au contraire, c'est une messe basse, elle peut être confiée à tout prêtre. Il importe toutefois que, dans ce cas, il y ait entente préalable entre le célébrant et le recteur de l'église ou de l'oratoire, car, à la nouvelle d'un décès, il ne saurait y être dit plus d'une messe privilégiée de *Requiem* pour le même défunt. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, *loc. cit.)* [4].

Que la messe de *Requiem* célébrée après la nouvelle d'un décès soit chantée ou simplement lue, elle jouit exactement des mêmes privilèges liturgiques. Elle est empêchée non seulement par l'occurrence d'un double de 1re ou de 2e classe même transféré, mais encore par celle d'un dimanche, d'une fête de précepte même supprimée, de la Commémoraison de tous les fidèles défunts, d'une férie, d'une vigile ou d'une octave privilégiée (Nouv. rubr. du Missel, *loc. cit.)*, enfin, — comme toute messe de *Requiem,* — par le fait de l'exposition du Saint-Sacrement *(ibid*, n. 12) [5].

Q. — La question ci-dessous m'a été posée, et j'en ai cherché, mais en vain, la solution dans les tables et dans les consultations liturgiques des années précédentes de l'*Ami*. Voici :

Lorsque, le dimanche de Pâques ou un autre jour de fête double de 1re classe, le Saint-Sacrement est publiquement exposé, doit-on ou non substituer les vêpres du Saint-Sacrement aux vêpres propres du jour ? Est-ce du moins facultatif ?

R. — Dans les églises où l'on n'est pas astreint à la récitation chorale des heures canoniales, il est permis, quel que soit l'office occurrent, de chanter, pour satisfaire la dévotion populaire, les vêpres d'un autre office quelconque, à la condition toutefois pour les clercs dans les ordres majeurs d'avoir à réciter en leur particulier les

[1] Avant la publication des Nouvelles rubriques du Missel, la faculté de célébrer une messe privilégiée de *Requiem* à la nouvelle d'un décès n'était concédée que pour le *premier jour* liturgiquement libre après la réception de cette nouvelle. Comme ce jour était assez souvent le lendemain même et que l'on n'avait pas le temps matériel de faire les invitations à la cérémonie, la concession était d'ordinaire sans effet. (Cf. Brehm, *Synopsis additionum .. Missalis romani,* p. 31, note 51, et p. 197).

[2] Cf. *Ami* 1929, p. 206, col. 2, note 1.

[3] Cf. *Ephemerides liturg.*, 1926, p. 149 ; — *Ami* 1925, p. 534, col. 1.

[4] Cf. *Ami* 1929, p. 206 col. 2.

[5] Cf. S. R. C., 19 déc. 1829, n. 2671 ; 19 juin 1875, n. 3357 ; 13 juin 1900, n. 4058, ad 2 ; 31 mars 1909, n. 4235, ad 7, 2°,